



DOI: 10.29112/RUAE.v5.n2.3
Estudios y Ensayos

La emergencia disciplinar de los *Science and Technology Studies*, la génesis híbrida del ‘giro ontológico’ y algunos debates contemporáneos

THE DISCIPLINARY EMERGENCE OF SCIENCE AND TECHNOLOGY STUDIES, THE HYBRID GENESIS OF THE ‘ONTOLOGICAL TURN’ AND SOME CONTEMPORARY DEBATES

O SURGIMENTO DISCIPLINAR DOS *SCIENCE AND TECHNOLOGY STUDIES*, A GÊNESE HÍBRIDA DA VIRADA ONTOLÓGICA E ALGUNS DEBATES CONTEMPORÂNEOS

51

*David Antolinez Uribe*¹

¹ Fac. de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Maestría en Ciencias Humanas, Programa de Posgrados, FHCE, Universidad de la República, Uruguay
ORCID: 0000-0002-2335-7681
d.antolinez.uribe@gmail.com

RESUMEN

El ‘giro ontológico’ ha sido una reciente corriente intelectual que ha recibido atención y críticas tanto de la filosofía como de la antropología. Realmente, este movimiento no hace parte de ninguna de esas disciplinas, sino que se constituyó como la matriz teórica de una nueva disciplina: los *Science and Technology Studies*. A medida que estos ganaban legitimidad académica y definían su identidad profesional, cierta inconmensurabilidad emergió entre esta comunidad científica y las otras disciplinas que se veían amenazadas por esta nueva corriente. Este artículo hace un recuento histórico de la construcción paralela de los *Science and Technology Studies* y el ‘giro ontológico’, haciendo hincapié en la propuesta de Bruno Latour, el primero en articular teorías ontológicas con metodologías etnográficas, gesto fundacional de los *Science and Technology Studies*. También se muestran algunas críticas recientes realizadas al ‘giro ontológico’, que buscan deshacer esta hibridación entre filosofía y antropología. Se concluye que, pese a lo certero de algunas de estas críticas, los *Science and Technology Studies* logran mantener cierto

dominio disciplinar, mientras que el ‘giro ontológico’, en tanto matriz teórica de esta nueva disciplina, sí debe hacer frente a los desafíos contemporáneos.

Palabras clave: *Science and Technology Studies*, Ontología, Etnografía, Incommensurabilidad, Purificación.

ABSTRACT

The ‘ontological turn’ has been a recent intellectual trend that has received attention and criticism from both philosophy and anthropology. Actually, this movement is not part of any of those disciplines, but rather was constituted as the theoretical matrix of a new discipline: Science and Technology Studies. As these gained academic legitimacy and defined their professional identity, certain incommensurability emerged between this scientific community and the other disciplines that were threatened by this new trend. This article makes a historical account of the parallel construction of Science and Technology Studies and the ‘ontological turn’, emphasizing the proposal of Bruno Latour, the first to articulate ontological theories with ethnographic methodologies, a founding gesture of Science and Technology Studies. Some recent criticisms made of the ‘ontological turn’ are also shown, which seek to undo this hybridization between philosophy and anthropology. It is concluded that, despite the accuracy of some of these criticisms, Science and Technology Studies manage to maintain a certain disciplinary dominance, while the ‘ontological turn’, as a theoretical matrix of this new discipline, must face those contemporary challenges.

Key words: Science and Technology Studies, Ontology, Ethnography, Incommensurability, Purification.

52

RESUMO

A ‘virada ontológica’ tem sido uma tendência intelectual recente que tem recebido atenção e críticas da filosofia e da antropologia. Na verdade, esse movimento não faz parte de nenhuma dessas disciplinas, mas se constitui como a matriz teórica de uma nova disciplina: os *Science and Technology Studies*. À medida que estas adquiriam legitimidade acadêmica e definiam sua identidade profissional, havia uma incomensurabilidade entre essa comunidade científica e as demais disciplinas ameaçadas por essa nova tendência. Este artigo faz um relato histórico da construção paralela dos *Science and Technology Studies* e da ‘virada ontológica’, enfatizando a proposta de Bruno Latour, o primeiro a articular teorias ontológico com metodologias etnográficas, gesto fundador dos Estudos de Ciência e Tecnologia. Também são apresentadas algumas críticas recentes à ‘virada ontológica’, que buscam desfazer essa hibridização entre filosofia e antropologia. Conclui-se que, apesar do acerto de algumas dessas críticas, os *Science and Technology Studies* conseguem manter certo domínio disciplinar, enquanto a ‘virada ontológica’, como matriz teórica desta nova disciplina, deve enfrentar desafios contemporâneos.

Palavras-chave: *Science and Technology Studies*, Ontology, Ethnography, Incommensurability, Purification.

Recibido: 14/10/2020

Aceptado: 13/11/2020

Introducción

El llamado ‘giro ontológico’ (GO) es una tendencia intelectual con un pie en la antropología y otra en la filosofía. Si bien ha gozado de popularidad en los últimos años, también ha recibido fuertes críticas. Como bien dice Wagner (2015), afirmar que estamos ante un cambio paradigmático – en términos kuhnianos – no es decir nada nuevo ni interesante, puesto que la antropología siempre ha tenido una fuerte tolerancia teórica ante diversas propuestas. Sin embargo, no es incorrecto sostener que presenciamos una transformación disciplinaria, con todos los malestares y gozos que ello supone. Por un lado, el GO no es un movimiento homogéneo, pues entre los exponentes y autores asociados al nombre hay diferencias importantes. Tales diferencias, en todo caso, parecen pasar a un segundo paso cuando se debaten los fundamentos y supuestos logros de esta tendencia: tanto los más férreos detractores como los más firmes defensores del GO combaten como si este enfoque estuviese claramente delimitado. El clima de la discusión ha llegado a puntos bastantes acalorados y por momentos parece que los malentendidos imposibilitan cualquier tipo de comunicación. Sin embargo, esta inconmensurabilidad emergente no es la consecuencia natural de dos sistemas teóricos en disputa - como pensaba inicialmente Kuhn (1962). Más bien, es el producto de algo más sencillo y contundente: la concepción que tienen los antropólogos de su identidad profesional y su quehacer disciplinario (Biagioli, 1993). Hay dos ideas muy distintas sobre qué es la antropología y cómo deberían actuar los antropólogos. Y, como suele suceder cuando hay inconmensurabilidad, algunos términos aparentemente comunes – antropología, etnografía, ontología, naturaleza y cultura – albergan significados que son incompatibles entre sí.

En este artículo me propongo explorar los orígenes del GO, algunas de sus tesis generales -enfocándome puntualmente en la propuesta de Latour -, su impacto en el panorama académico actual y las críticas que ha recibido por parte de antropólogos y filósofos. Sostendré que, aunque este movimiento en cuestión ha tenido un gran desarrollo en la antropología, su historia está llena de entrecruces con otras disciplinas, especialmente la epistemología y la sociología. Mi tesis principal es que la disputa en torno al GO no es un fenómeno limitado al interior de la antropología, pues a la vez que esta ciencia reconfigura sus premisas metafísicas, teóricas y metodológicas, las otras disciplinas aledañas también se modifican. Es más, sostengo que el mayor mérito del GO no es, como sugieren algunos (Holbraad, 2009), superar algunos problemas clásicos de la antropología, sino el haber contribuido a la creación de una nueva disciplina: los *Science and Technology Studies* (STS). En las luchas interdisciplinarias que se dieron a finales del siglo pasado entre epistemólogos, sociólogos y antropólogos, se fue formando una suerte de *no man's land* que empezó a ser habitada por una nueva comunidad científica. Los miembros de esta nueva disciplina tienen un trasfondo heterogéneo y, como en cualquier proceso de mestizaje, el conformar una nueva identidad profesional generó riñas con sus saberes de origen. Así, al interior de los STS conviven autores simpatizantes con el perspectivismo amerindio, el animismo, la teoría actor-red, la antropología post-estructural, los estudios de género y ecológicos; todos identificados, en mayor o menor medida, con el GO. Finalmente, esta comprensión del debate enfatiza dos puntos: 1) lo que más comparten todas estas corrientes es el rechazo a ciertas premisas del pensamiento moderno; y 2) pese a lo de algunas de sus ideas, esta nueva comunidad científica prefiere la conjunción sintética a la precisión analítica. Ambas características son claves al momento de querer definir esta tendencia

intelectual que aboga por la realidad de las entidades actantes y las múltiples relaciones que construyen entre sí.

Primer acto: el declive de la epistemología tradicional

Usualmente se retrata al GO como una respuesta en la antropología en contra del giro lingüístico, que se originó en la filosofía y se expandió a las demás ciencias sociales a mediados del siglo XX (Viveiros de Castro, 2015). Esto, aunque veraz, es un recuento muy poco detallado de cómo se pasó del estudio del lenguaje y sus textos a la investigación de los objetos y sus articulaciones. Entre ambos enfoques hubo un punto intermedio, el conocido giro práctico en la filosofía y la historia de la ciencia (Iglesias, 2004). A inicios de la década de los ochenta, las discusiones sobre el racionalismo y la demarcación científica parecían llegar a un callejón sin salida. Por un lado, cada vez era más evidente que había más de un estilo de razonamiento científico y más de una metodología, por lo cual era vano seguir insistiendo en que todas las ciencias debían regirse por un mismo modelo (Feyerabend, 1975). Por otra parte, cada vez era más evidente que el rol de los factores sociales, el espíritu de época y las condiciones culturales tenían más injerencia en el desarrollo del conocimiento científico del que se supuso en un principio (Bloor, 1976). La epistemología post-kuhniiana, en un esfuerzo por salvaguardar un poco de la antigua imagen de ciencia que parecía resquebrajarse, buscó la ayuda de la filosofía del lenguaje (Kuhn, 1983). Pero la teoría de la correspondencia y la coherencia poco sirvieron al tratar de resolver los desafíos que implicaban la divergencia de las ciencias, la incompatibilidad de los sistemas teóricos y el vertiginoso desarrollo de la práctica experimental. Esta última cuestión, en particular, volvía a traer al primer plano un tema problemático que se originó en el siglo XVII y que fue intensamente debatida a finales del siglo XIX: el realismo científico.

54

La pregunta básica era cómo demostrar la existencia de las entidades que proponían las teorías en sus modelos, muchas veces antes de las pruebas experimentales o la evidencia empírica. Este era el caso del vacío, el oxígeno, los electrones, las ondas gravitacionales, los genes, los agujeros negros... pero también para algunos objetos propios de las ciencias humanas de los que se dudaban si eran conceptos o fenómenos, como el parentesco, las clases sociales, la ideología, lo inconsciente, etc. Era posible encontrar defensores de la postura anti-realista en todas partes: filósofos positivistas que defendían el valor de la empiria a toda costa (Van Fraassen, 1980), escépticos de las supuestas leyes naturales (Cartwright, 1983) o algunos miembros del 'Programa Fuerte' de la escuela de Edimburgo (Collins y Yearley, 1992). Pero también había algunas voces, defensoras del realismo científico, que se alzaban para defender no sólo la existencia de estas entidades teóricas, sino una nueva comprensión de la actividad científica. En vez de seguir pensando a la ciencia como un ejercicio intelectual que produce teorías que describen y explican el mundo (y juzgándola severamente cuando las teorías fallan), era mucho más provechoso considerar la ciencia como una *práctica*, intelectual y material (Hacking, 1983; Pickering, 1992). Al enfocarse en cómo el avance de la ciencia, estrechamente vinculado al avance de la tecnología, transformaba el mundo en vez de simplemente retratarlo, los objetos científicos le robaron el protagonismo a las teorías; las cosas importan más que los discursos.

De modo retrospectivo, es posible afirmar que estos frágiles debates propios de la epistemología anglosajona, recibieron una fuerte sacudida en 1979 con la aparición de Bruno Latour, uno de los campeones del GO. Como es bien

sabido, su primer libro cuenta la investigación etnográfica que él realizó en el laboratorio de neuroendocrinología de Guillemin (Latour y Woolgar, 1979). La tesis principal parecía sugerir una tendencia anti-realista, pues afirmar que los hechos científicos eran construcciones sociales, una sombra de duda se extendía sobre la veracidad y legitimidad de la ciencia. La trayectoria de Latour, desde entonces, tomó precisamente la dirección opuesta, enfocándose cada vez en la realidad de los entes inanimados – primero los actores y más recientemente *Gaia* –, para mostrar que la construcción social de la realidad no es una empresa exclusivamente humana (Latour, 1987; 1996; 2015). En todo caso, para nuestros propósitos, vale la pena subrayar el abordaje metodológico de la *opera prima* de Latour. El joven filósofo decidió estudiar la ciencia de un modo científico, es decir, yendo a un laboratorio de verdad y observar qué era lo que sucedía allí, en vez de especular sobre las condiciones del conocimiento, cómo podían justificarse las creencias, la correspondencia entre el nombre y la referencia, etc. En varios sentidos, es posible considerar que el manifiesto de los STS es *La vida en el laboratorio*. Muchos autores estaban entusiasmados con la posibilidad de abandonar el esquema clásico de la epistemología – contexto de descubrimiento y justificación, división entre la historia interna y externa de la ciencia y los desgastados debates entre inducción y deducción – para aproximarse a la ciencia de un modo distinto. Este cambio de abordaje fue el inicio de una migración disciplinar. Las ideas de Latour le resultaban bastante excéntricas a la mayoría de epistemólogos clásicos y la noción de ‘ontología’ aún no era el eje central de esta corriente intelectual. Pero al enfocarse en *cómo se hace efectivamente* la ciencia se pudo salir de la alienación del giro lingüístico. Menos signos y más objetos, menos representación y más realidad.

55

Segundo acto: desembarazándose de la sociología

El conocimiento se construye socialmente y la ciencia es una actividad colectiva. Esas premisas dominaban el panorama de la filosofía y la historia de la ciencia durante la década de los ochenta. Algunos filósofos y científicos del *ancien régime* consideraban esto como una conquista más del monstruoso relativismo posmoderno, que llevaba cierto tiempo en Francia arrojando las sombras del nihilismo sobre las instituciones médicas, jurídicas y económicas (Sokal y Bricmont, 1998). Pero el ‘giro de la práctica’ y los incipientes STS estaban menos interesados en las epistemes, las ideologías y las estructuras sociales de lo que parecía a simple vista. Muchos historiadores y sociólogos empezaron a emular el proceder de Latour y se realizaron etnografías en diversos laboratorios (Knorr-Cetina, 1999; Moll, 2002). Al adoptar un enfoque más comprehensivo que no oponía las dinámicas sociales – consensos, legitimidad, credibilidad, acceso a la información, influencias políticas, financiamiento, etc. – a las prácticas experimentales, se pudo desmitificar en gran medida al conocimiento científico. Así, el saber no era producido por un intelecto privilegiado ni pertenecía al Olimpo de las verdades trascendentales, sino que de repente estaba en todas partes: los libros de texto que usaban los profesores para entrenar a sus alumnos en la universidad, las excursiones escolares que tenían los niños a los planetarios y jardines botánicos, los reportajes de prensa sobre la propagación del VIH y la cada vez más fuerte conciencia ecológica (Latour, 2005). La balanza parecía inclinarse hacia los científicos sociales, a quienes no les era ajena la actitud auto-reflexiva, y parecían reconciliarse con el mundo natural del cual fueron

expulsados por la ‘ciencias duras’ decimonónicas. Entre ellos, los antropólogos fueron quienes más sacaron provecho de estas nuevas ideas que manaban del cruce entre la epistemología y la sociología de la ciencia.

Sin embargo, los avances del STS fueron considerados como retrocesos por algunos sociólogos. Aquí, nuevamente, la figura de Latour era la que recibía todas las críticas, aunque lo cierto es que él ya había dejado de ser el paria que fue al inicio de su carrera (Mialet, 2012). Con los años el GO ya había engrosado sus filas con la presencia de quienes se interesaban por las posibilidades emancipadoras de los *cyborg*, la misión cosmopolítica de construir un mundo común y las culturas epistémicas locales de cada comunidad. Si Latour se convirtió en el blanco de los ataques, no es porque sus ideas fuesen las más disruptivas, sino porque su prosa era demasiado provocadora. Ya a inicios de los noventas, la precoz teoría actor-red ya había sido tildada como una reedición de la doctrina positivista, con todo el realismo ingenuo que ello suponía. Latour (1992) consideraba, por el contrario, que el ‘giro social’ que había asumido el Programa Fuerte no había ido lo suficientemente lejos, por lo cual seguía preso de la matriz metafísica kantiana. La disputa se tornó más cruda con el artículo ‘Anti-Latour’ de David Bloor (1999), donde se condenaba el comercio del filósofo francés con los objetos inanimados y la delirante propuesta de una democracia extendida a las cosas. Irónicamente, si Latour había apelado a las ciencias sociales para liberarse de la filosofía de la ciencia tradicional, ahora lanzaba argumentos metafísicos para desembarazarse de la sociología de Durkheim, Douglas y Bloor (Latour, 1999).

56

Ad portas del nuevo milenio, los STS se encontraban en una encrucijada: por un lado, el giro práctico de la filosofía de la ciencia se perfilaba cada vez más claramente como una cuestión ontológica, y por el otro, las riñas entre esta joven disciplina y las fuentes teóricas de las cuales bebía se acentuaron. Cuando se sugirió considerar todo el terreno intermedio de objetos híbridos que no eran naturales ni culturales, reemergió la pregunta de cómo dotar y regular la existencia de estos entes (Latour y Weibel, 2005). Ya se había visto que la ciencia construye sus objetos y transforma el mundo, pero ahora la duda era sobre el estatuto ontológico de tales objetos. ¿Seguiríamos rigiéndonos por el materialismo de las ciencias decimonónicas, o retornaríamos a la noción de representación? Estos son precisamente los dos pilares que Bloor no está dispuesto a ceder. El saldo del debate de los sociólogos de Edimburgo con el séquito de Latour fue que los STS debían cuestionarse su identidad disciplinar (Latour, 2007). No eran bienvenidos en la decadente casa de los epistemólogos ni en el reino de los construccionistas sociales. Ciertamente era difícil mantener la postura realista, el interés por la ontología y la perspectiva en red sin encontrar objeciones por todas partes. Los primeros años del nuevo siglo acentuaron el compromiso de los STS con los objetos inanimados y matizaron su escepticismo – pues esto los acercaba demasiado a los relativistas que se entretenían construyendo teorías de conspiración para cuestiones políticas y científicas por igual (Latour, 2003). Así, el GO se perfilaba como la matriz conceptual de base de los nuevos profesionales de los STS, quienes seguían tratando de hibridar epistemología y sociología. Si algo parecía permanecer, en todo caso, era la herramienta metodológica de esta nueva comunidad científica: la etnografía.

Tercer acto: los años de las vacas gordas

Después de ganarse un terreno con sudor y lágrimas, los STS parecían establecerse más sólidamente a medida que avanzaba el nuevo milenio. El ‘construccionismo’

perdió el mal nombre que tuvo en la década de los sesentas, las facultades de filosofía y ciencias sociales de diversas latitudes veían con buenos ojos que los etnógrafos de la ciencia realizaran investigación empírica (Martínez, 2016) y el terror ecológico parecía darle la razón a quienes insistían, desde hace varios años, de que se necesitaban nuevas formas de pensar para enfrentar los problemas actuales (Haraway, 2014). Ahora los marginales eran los positivistas reaccionarios que siguen luchando con sus sueños lógicos, los filósofos que prefieren hablar sobre la ciencia en vez de *hacer* ciencia y los que insisten que el cambio climático es una ficción. Como dije anteriormente, los STS dejaron de ser un nuevo enfoque dentro de la filosofía de la ciencia, pues devinieron una disciplina autónoma que fue ganando y perdiendo aliados a lo largo de los años. El punto de mayor popularidad vino con la aparición del manifiesto de la teoría actor-red en el libro *Reensamblar lo social* (Latour, 2005). Nótese que los STS nunca tuvieron un esquema programático inicial, pues duraron más de dos décadas articulando ideas con autores próximos que también querían dejar atrás el pensamiento kantiano (Latour, 2009). Esto, que está en profunda consonancia con la noción misma de creación y despliegue de redes, fue el principal motivo por lo que el GO terminó siendo un nombre tan polisémico: incluye a los antropólogos interesados en las metafísicas canibales (Viveiros de Castro, 2010), pero también a quienes se han lanzado al terreno inexplorado de las etnografías digitales (Hine, 2000).

Ya parecía que las riñas con los epistemólogos y sociólogos tradicionales pertenecían al pasado remoto. Si el GO se expandió ampliamente, fue en parte porque la perspectiva en red permitía dialogar y trabajar sin tener que compartir un conjunto de principios rígidos. No tocaba ser un latouriano estricto para poder desempeñarse dentro de los STS, tan solo basta pensar en términos de objetos y dejar que las cosas hablen por sí mismas (Holbraad, Wastel y Henare, 2006). ¡Tal atmósfera de unidad en medio de la divergencia era insólita en las ciencias humanas! Los historiadores del siglo veinte veían la escuela de los *Annales* como incompatible con la tradición marxista, los psicoanalistas lacanianos despreciaban a los kleinianos, los críticos literarios veían como excluyente la exégesis tradicional con la estética de la recepción, los filósofos post-estructuralistas buscaban cortar cualquier deuda pendiente con sus ancestros estructuralista, etc. La invitación de los STS, que había sido anticipada por Whitehead (1978), era abandonar la jaula del pensamiento kantiano y todos sus derivados. La premisa de la tolerancia por la diversidad ya no era mera retórica, efectivamente los científicos sociales interesados por los STS habían aprendido a convivir sin rasgarse las vestiduras o exclamar las fórmulas ‘incommensurabilidad’, ‘no hay que confundir la cosa con el concepto’ o ‘eso implicaría un tipo de dualismo cartesiano’. Y la antropología jugaba un papel importantísimo en todo este ensamblaje, ya sea en la forma de ‘antropología simétrica’ o ‘etnografía de las ciencias’, esta disciplina parecía ser la que mejor se había acoplado a las redes desplegadas por los STS en las últimas décadas del siglo XX, por lo cual los albores del siglo XXI parecían prometedores para ella. Pero, como se verá a continuación, las críticas y épocas de escases no tardaron en llegar.

Cuarto acto: amenazas de divorcio entre la antropología y la metafísica

Muchas de las corrientes adscritas al GO han sacado provecho de la noción de ‘híbrido’ que Latour (1991) propuso inspirado en Michel Serres. Los objetos no son, *a priori*, naturales o culturales, originales o artificiales, sino simplemente el ensamblaje de distintas entidades para crear una coalición que provoca mayores efectos sobre otros objetos.

Las clasificaciones de los objetos en términos biológicos, sociales o discursivos no se basan en las propiedades inherentes de los objetos - ya que estos siempre son híbridos en cierto sentido -, sino en el trabajo de purificación científica y política que se efectúa posteriormente. Como se vio en los apartados anteriores, esta tesis causó al inicio bastante controversia, pero luego fue adoptada por filósofos y científicos sociales. En todo caso, con el tiempo se alzaron voces dentro y fuera del GO que señalaban algunos problemas importantes que permanecían sin resolver. En cierto sentido, al estudiar a los híbridos, los STS se convirtieron ellos mismos en un híbrido (in)disciplinado que algunos filósofos y antropólogos querían purificar. La angustia epistémica que agobiaba el clima intelectual de la década de los sesentas regresaba en forma de nube negra para opacar el tolerante perspectivismo que habían gozado los autores que comerciaban con los no-humanos y le daban la espalda a la tradición intelectual moderna. A continuación se verán más detalladamente algunas de estas críticas que, vale la pena notar, son tan disímiles el mismo GO.

58

Por el lado de la filosofía, podemos encontrar las preguntas de largo aliento de Meillassoux, la encarnizada crítica de Martin Kusch y los cuestionamientos empáticos de Graham Harman. Y en el flanco de la antropología está la cordial discrepancia de David Graeber, el enfurecido rechazo de Carlos Reynoso y la sincera preocupación de Zoe Todd. En general, las críticas al GO y los STS terminan siendo contradictorias o inconsistentes, lo cual es un efecto ineludible de cualquier tipo de purificación conceptual y disciplinar. Curiosamente, es en estos debates contemporáneos y no en las diatribas de finales del siglo XX cuando emerge una mayor inconmensurabilidad entre antropólogos y filósofos que discuten sobre ontología, socialización, naturaleza y cultura. Una vez más, esta inconmensurabilidad no es causada por problemas intrínsecos de la comunicación o por incompatibilidades inexorables de las taxonomías conceptuales. Más bien, se produce por un conflicto entre los STS, innovadora disciplina híbrida que viene a ocupar ciertos espacios académicos y apropiarse de ciertas herramientas teóricas y metodológicas, y la antropología y filosofía como disciplinas convencionales que se resisten a subvertirse ante la llegada de esta nueva comunidad científica. Dicho de otro modo, siguiendo a Biagioli (1993), la inconmensurabilidad es una cuestión antropológica sobre profesionales luchando por establecer una identidad y legitimidad disciplinaria; lo conceptual es un añadido posterior.

Empecemos por los intentos de purificación por parte de los filósofos. Tanto Harman (2002) como Kusch (1989) estuvieron interesados en la fenomenología al inicio de sus carreras, discutiendo las ideas de Husserl, Heidegger y Gadamer. Sin embargo, más recientemente ambos autores se fueron alejando de la cuestión de la percepción y la conciencia. Harman ha procurado superar la escisión entre analíticos y continentales al desprenderse de las cuestiones propias de la filosofía del lenguaje y la representación, enfocándose en la cuestión ontológica. Kusch, por el contrario, se mantiene en los debates tradicionales de la filosofía de la ciencia sobre el avance progresivo del conocimiento, la elección de teorías, el pluralismo metodológico y la justificación de las explicaciones propuestas. El primero se declara seguidor de Latour, mientras que el segundo no esconde su desdén por todos los avatares del relativismo. En todo caso, ambos tienen dudas metafísicas respecto al GO. Harman (2009) dice que considerar cada objeto como un evento absolutamente concreto, irreducible y sin esencias escondidas detrás de sus relaciones actuales es una tesis atractiva, pero insuficiente

para dar cuenta del cambio y las capacidades de cada objeto; en breve, Harman busca reintroducir la noción de potencia a la ontología de Latour, sugiriendo que así como hay intermediación entre objetos, también hay contacto directo y momentos en los que los objetos se retiran de sus prójimos. Kusch (2016), por su parte, está dispuesto a dejar atrás los sueños neopositivistas de una gran ciencia unificada, pues considera que el pluralismo científico ayuda a reconectar la creación de conocimiento con las condiciones sociales y políticas que influyen en su producción. Sin embargo, no duda en tildar la metafísica de Latour como un *déjà vu* metafísico (2002), en donde simplemente se repite la doctrina monádica de Leibniz para dotar de agenciamiento a seres inanimados, pero sustrayéndolos de su carga histórica. Kusch (2012) no está cómodo con las ideas de Latour de que Ramsés II no pudo haber muerto de tuberculosis o que el actor que asesinó a Kennedy no fue Lee Harvey Oswald ni su fusil, sino un nuevo agente que implica la suma de ambos. Para Kusch, esta doble jugada de otorgar agenciamiento a los entes inanimados, pero al mismo tiempo extraerlos de la historia, redundante en un detestable relativismo epistémico con funestas implicaciones morales.

Por otro lado, la propuesta metafísica de Meillassoux (2006), denominada correlacionismo, parece tener algunos puntos en común con las ideas del GO, pero también notorias diferencias. Si bien Meillassoux desdeña la división naturaleza/cultura y considera que el mundo tiene una existencia independiente de la mente, también defiende la tesis de que sólo se puede hablar de existencia en términos de relación recíproca. Esto a simple vista parece coincidir con la ontología de Latour, pero tal como hace notar Harman (2009) en la comparación de ambos sistemas, en las ideas de Meillassoux hay un subrepticio retorno de la percepción antropocéntrica. Para los partidarios del GO, los actores interactúan entre sí más allá de la mirada atenta del espectador humano, mientras que en el realismo especulativo de Meillassoux, el mundo existe, pero sólo existe para nosotros en tanto nosotros existimos para él. Como suele ser el caso, esta postura se asimila erróneamente con las tendencias anti-realistas mencionadas anteriormente, por mucho que Latour y Meillassoux hayan defendido reiteradamente la realidad del mundo. Para el primero, la realidad siempre está en permanente construcción en el intercambio de agentes. Para el segundo, la realidad existe si no hay correlación, pero solo es accesible en el intercambio entre mundo y humanos. Algunos autores adscritos al GO que realizan investigación en ecología son más radicales al abandonar las ideas de representación, imaginación y percepción (Tsing, 2015). Como se dijo antes, si Latour es objeto de críticas es por la reputación que ha ganado en los circuitos académicos y no necesariamente por la contundencia disruptiva de sus ideas.

Ahora bien, en lo que respecta a la crítica que realizan los antropólogos al GO, también es necesario ser cuidadoso con las diferencias tanto de los críticos como de los criticados. En primer lugar, Graeber (2015, p.8) reconoce que “parecemos estar en presencia de dos concepciones bastante diferentes sobre lo que es la antropología”. Siguiendo las ideas de Viveiros de Castro, este veterano de la antropología marxista menciona que sus trabajos sobre las creencias y el fetichismo (Graeber, 2005), realizan una serie de “movimientos ilegales” según el GO al presuponer una división entre el sujeto de la creencia y el objeto de ella; es decir, al mantener la separación entre ontología y epistemología. Si bien no es misterio para nadie que el modo en que usan los antropólogos en término ‘ontología’ es diferente al de los filósofos, Graeber señala detrás de este uso laxo del concepto se esconde una contradicción: si el GO aboga por una ontología múltiple que subsuma ente y acción en un mismo objeto para abarcar tanto a las cosas como a las representaciones, se termina haciendo una re-edición del

idealismo; y si, en caso contrario, se enfatiza la existencia de un único plano de la realidad, entonces el término ‘ontología’ solo será otra forma de hablar sobre la ‘alteridad’ entre entes. Graeber, en todo caso, no busca dismantelar los trabajos de sus colegas del GO, sino que busca mostrar - de nuevo en el caso del estudio de las creencias - que la antropología convencional ya venía trabajando la alteridad que existía entre los creyentes, sujetos como entes reales, en vez de concebir las creencias en sí mismas como agentes autónomos.

Por otro lado está la fuerte crítica de Carlos Reynoso (2015), la cual es de carácter doble: epistémica y política. Para Reynoso, las propuestas de Descola, Viveiros de Castro y Latour, han sido el “episodio más embarazoso en los anales de la antropología (p.2)”. El antropólogo argentino se escandaliza de las consignas de ‘razonamiento lento’ y la apatía política de algunos miembros del GO, quienes no se preocupan cuando el estudio de la alteridad muestra inequidades profundas. El evento que desencadenó la furia de Reynoso fue una etnografía de Everett (2005) en la que el pueblo Pirahã es retratado a partir de unas profundas carencias culturales tales como la ausencia de mitos cosmológicos, pobres cogniciones abstracto-numéricas y dudosos mecanismos de regulación social. Este trabajo parece extraído de la antropología decimonónica, que tildaba a los nativos no-occidentales como seres de un menor nivel de humanidad. Así pues, Reynoso reclama “si el perspectivismo no ha ayudado al conjunto de la disciplina a poner en su lugar al desafío de Everett, a mí me interesa sobremanera, averiguar porqué (p.18)”. ¿Dónde estaban los perspectivistas mientras los Pirahã eran tan injustamente tratados? No estaban haciendo etnografías de larga duración o trabajos de rigurosa investigación documental, pues hace tiempos que Viveiros de Castro y Descola abandonaron tales labores. Más bien se han dedicado a crear proyectos mediáticos con ínfulas de radicalismo, que pretende exacerbar la jerga deleuziana sobre los rizomas y tergiversar las ideas de Levi-Strauss sobre el pensamiento salvaje. Los delirios interdisciplinarios del perspectivismo amerindio, continúa Reynoso, redundan en una actitud reaccionaria, ya que la idea de que los colectivos estudiados auto-determinan su ontología solo permite restituir la fachada del antropólogo como observador neutro. En una cruda disección a la antropología de Viveiros de Castro, Reynoso indica que invertir el relativismo cultural no siempre implica resolver el dualismo ontológico entre naturaleza y cultura. Además: “el perspectivismo celebra la diversidad en teoría pero no la soporta en la práctica, y que es por eso mismo que reniega de los universales (p.56)”. Por último, rastrea el linaje filológico del término ‘perspectiva’ – título deudor infinito del pensamiento de Leibniz – para mostrar cómo no sólo hubo una pésima elección de nombre, sino una falta de conciencia filosófica al momento de aproximar la antropología a la ontología.

La extensa crítica de Reynoso (2015) también alza la pregunta de por qué un autor como Latour, que no tiene formación en antropología, ha ganado tanto protagonismo intelectual. Si la antropología ya había sufrido bastante con los excesos de la deconstrucción de Derrida, la lógica ubicua de la teoría actor-red es la más ecléctica unión de influencias disímiles: desde la sociología de Tarde, pasando por la metafísica de Deleuze, llegando a la noción de Levy-Moreno de ‘actor’. También se semana que la propuesta de Latour, siendo profundamente ignorante de la historia de la antropología, promulga el comercio con los no-humanos a la vez que rechazan “la idea de que algún rasgo común del pensamiento, de la lógica o de la mera humanidad nos revele cognitiva o intelectualmente iguales a Otros que viven su vida bajo concepciones ontológicas distintas (p.239)”. El nefasto resultado es cómo las metáforas se petrifican, se confun-

den los conjuntos con sus elementos, el concepto con la cosa y la veracidad científica con la inmanencia religiosa. Pero detrás de la disección epistemológica que procura hacer Reynoso de Latour subyace una preocupación de corte político y disciplinar. El problema no es tanto que la teoría actor-red esté llena de insensateces, sino que los antropólogos sigan los delirios de un foráneo en el campo como lo es el excéntrico filósofo francés. En palabras de Reynoso:

El problema más agudo con las ideas de Latour, empero, no finca tanto en que sus herramientas sean improductivas o sus argumentaciones tornadizas, sino en que su epistemología nos hace perder terrenos trabajosamente ganados en una ciencia que no está en condiciones de darse estos lujos cuando se trata (por ejemplo) de justificar adecuadamente la financiación pública de sus proyectos de investigación científica y el trabajo del antropólogo como asesor de experto (p.241).

Por último, vale la pena incluir la crítica de Todd (2016), quien se considera simpatizante de muchos de los autores e ideas que circulan bajo el auspicio del GO. Se pueden resumir sus inconformidades en los siguientes puntos: 1) dotar de estatus ontológico a mega-categorías como ‘cambio climático’ o el ‘círculo ártico’ termina, irónicamente, invisibilizando algunos actores humanos no-occidentales que han interactuado ancestralmente con ellas; 2) a pesar de que el GO desafía algunas premisas del pensamiento moderno, los espacios de circulación siguen siendo mayoritariamente instituciones académicas basadas en estructuras excluyentes con las mujeres y los intelectuales periféricos; 3) derivado de lo anterior, la retórica de la diversidad y las redes termina construyendo una falsa visión post-colonial, cuando lo que existe es una dinámica neo-colonial tanto al interior de las universidades como en otros espacios académicos. Ella propone que los cuerpos de los académicos cambien a la par que las prácticas tradicionales de producción del conocimiento. Dichas prácticas aún invisibilizan otros saberes indígenas, en tanto contribuyen a la mistificación de los grandes pensadores europeos – Latour mismo incluido. Nótese, en todo caso, que Todd no está en desacuerdo con la metafísica implícita que manejan algunos antropólogos adscritos al GO. Más bien se pregunta cómo, en la redistribución de agencia entre los no-humanos, se pasaron por alto algunos colectivos humanos que han sufrido explotación intelectual y económica. Precisamente porque ella defiende una ética relacional, es que considera que esto no solo es un abuso de poder, sino que se corre el riesgo de que ciertas cosmologías y agentes no-humanos queden extintos del panorama académico y político. El problema no son las ideas del GO, sino el hecho de que se desplacen en circuitos que no están contruidos en consonancia con las premisas no-modernas. Nuevos pensamientos requieren nuevos espacios y nuevas formas de diálogo, ojalá más inclusivas, concluye Todd.

Quinto acto: el balance de las críticas

Hasta ahora se realizó una exposición de cómo los STS forcejaron su camino hasta devenir una disciplina autónoma respecto a la filosofía y la sociología de la ciencia. Desde las etapas tempranas de su formación, la etnografía desempeñó un rol metodológico privilegiado. Con el tiempo se fueron sumando variopintas influencias teóricas, haciendo de esta incipiente corriente una suerte de disciplina híbrida. También, centrándonos en los aportes de Latour, se expusieron algunas de las tesis principales del GO: el rechazo a la metafísica kantiana, el agenciamiento de los no-humanos, el énfasis en la articulación local de las redes y la superación de la diferencia entre objeto y signo. Por último, se

mostró que, tras haber conseguido cierta autonomía disciplinar, diversos autores provenientes de la filosofía y la antropología han lanzado críticas al GO. El propósito de este recuento ha sido mostrar sucintamente el desarrollo de este movimiento intelectual haciéndole justicia a la heterogeneidad de sus ideas. A continuación se buscará hacer un comentario general a las críticas reconstruidas en el apartado anterior. Mi interés no es, empero, pronunciarme a favor o en contra del GO, sino mostrar que los intentos de ‘purificar’ la antropología de la metafísica – y viceversa – es la etapa final del largo proceso de especialización y delimitación disciplinaria de los STS. Curiosamente, este ahínco de purificación es lo único que comparten autores tan disímiles como Harman y Graeber. Tal como sugiere Biagioli (1993), si la inconmensurabilidad hace estériles los intercambios teóricos, no es por las propiedades intrínsecas de los conceptos e hipótesis, sino por las dinámicas de conflicto y competencia de las comunidades en disputa. Hasta ahora, parecía que los STS podrían gozar de la hibridación entre filosofía y antropología, pero ante la amenaza de divorcio entre ambas disciplinas, vale la pena preguntarse: ¿retornarán los autores simpatizantes del GO a sus gremios de origen, restituyendo las claras fronteras entre epistemología y ontología, o por el contrario, triunfará el sueño de una amplia ontología, que implica una democracia extendida a las cosas y un constante diálogo interdisciplinario?

62

En primer lugar, la crítica de Harman a la metafísica implícita en el GO remite a la cuestión del tiempo, el cambio y la potencialidad. Si un objeto sólo existe en la red de relaciones que lo sostienen, entonces la posibilidad de que dicho objeto se transforme gracias a alguna rasgo interno queda vetada. La paradoja, como él bien muestra, es que al dar agenciamiento a los no-humanos y sustraerle la potencialidad a todos los objetos, quedan excluidas del universo las capacidades intrínsecas. En el terreno metafísico esto pone de relieve el problema del devenir y la autonomía de cada ente, pero si se transportan tales cuestiones a la antropología, lo que queda entredicho es el rol de la historia dentro de la disciplina. Esto, sin embargo, no es en lo absoluto novedoso. ¿Acaso el antropología de Lévi-Strauss (1958), centrada en las combinaciones y permutaciones de las estructuras culturales desde una perspectiva sincrónica no es un divorcio entre la historia y la antropología? El resultado de este tipo de antropología, como es bien sabido, es admirado por algunos émulo de Lévi-Strauss (Descola, 1996), mientras que es insatisfactorio para algunos críticos (Braudel, 1958). En otras palabras, las preocupaciones metafísicas por la eternidad, la identidad y la permanencia pierden bastante de su peso cuando el GO busca descifrar el modo en que los objetos interactúan entre ellos, favoreciendo la circulación y socialización de unos en detrimento de otros. Cumpliendo la fantasía del joven Foucault (1966) de terminar con la historia para la filosofía, los STS presentan la posibilidad de una ontología desprovista de cualquier devenir. En todo caso, hay algo de perspicaz en la crítica de Harman, pues las redes de objetos en interacción incesante pueden llegar a parecer petrificados. Quizá el GO debería preguntarse por las posibilidades de cambio de los objetos que estudia, pues limitar el agenciamiento a la cantidad de alianzas con otros entes puede resultar muy estrecho.

La crítica de Kusch (2016), más dirigida al relativismo en general, y la propuesta de Meillassoux (2006) parecen ser los polos opuestos de un mismo espectro. El primero considera que, aunque las representaciones nunca sean completas, el conocimiento científico se acerca asintóticamente al mundo externo. También se admite el rol de factores sociales como el disenso, los múltiples estilos de razonamiento, la influencia cultural, etc. Sin embargo, estas

variables parecen más bien fuerzas que puján entre sí, siguiendo los modelos de la mecánica newtoniana. ¿Dónde están los entes? Simplemente no están, se pierden entre las formalizaciones lógicas, los signos lingüísticos y los imaginarios sociales (Latour, 1999). Pero ciertamente Kusch no es un anti-realista, pues él cree en los átomos, los genes y los agujeros negros. Pero la razón para creer en tales entidades científicas no es, en última instancia, el operar de estos agentes sobre otros, sino la demostración empírica que se tiene de ellos. Y en este espíritu de duda metódica coincide, insospechadamente, con Meillassoux. El filósofo francés considera que el mundo material existe independientemente, pero la ontología sólo se da en relación con los humanos. Pese a la consigna del realismo especulativo de trascender la metafísica kantiana, aún hay residuos de antropocentrismo. Al privilegiar las correlaciones entre humanos y no-humanos no sólo se flirtea con regresar al terreno de la representación – como en la filosofía de Kusch –, sino que se le resta importancia a las complejísimas relaciones entre no-humanos; las cuales suelen suceder cuando el científico no está prestando mucha atención. El GO, en este sentido, rechaza ambas propuestas por igual y desciende al terreno de los agentes – inmateriales, simbólicos, climáticos, cosmológicos o digitales. Como bien dice Viveiros de Castro (2015), el temor de caer en el antropomorfismo y reconocer la ontología plena de los objetos nos suele hacer retornar al antropocentrismo.

Y esto es, curiosamente, el punto de quiebre de la exhaustiva crítica de Reynoso. Es cierto que el perspectivismo amerindio rebosa de jerga deleuziana de dudoso origen propedéutico. También es cierto que la teoría actor-red es bastante ajena a la tradición oficial de la antropología. Ambos factores contribuyen a que se repitan muchos errores de la antropología post-estructural (Reynoso, 1991), a la vez que se le da la espalda a problemas no resueltos al abandonar el interés por la epistemología y el lenguaje. Pero Reynoso no comenta a favor de una ontología kantiana, o moderna de ningún tipo. Alinea descuidadamente a Whitehead con Deleuze y Latour (Harman, 2009), a la vez que deja de advertir las diferencias entre este último con Viveiros de Castro y Descola (Latour, 2009). El argentino objeta que el perspectivismo termina siendo una apatía política reaccionaria, pero su propuesta de regresar a la duda metódica y el retrato de las culturas a partir de la auto-crítica teórica es, para el GO, el verdadero retroceso. No olvidemos que el clamor de Reynoso es que los secuaces de Viveiros de Castro en Brasil no hayan salido a la defensa de la humanidad injuriada de los Pirahã. Pero si se toma en un sentido literal el agenciamiento de los no-humanos, entonces no hay tal injuria a los Pirahã. En vez de contrarrestar la etnografía de Everett con una expedición amazónica llena de descripciones densas, la oportunidad puede usarse para romper, precisamente, aquellos últimos bastiones de las condiciones culturales de la humanidad: los mitos de origen y el pensamiento abstracto-numérico. Las piedras, los peces, el plasma germinal, las redes de trenes y *Gaia* tampoco tienen nada de ello, y no por eso son agentes de segundo nivel en la democracia extendida a las cosas.

Sin embargo, alejándose de las cuestiones conceptuales¹, Reynoso (2015) coincide con la crítica Todd (2016) respecto a los daños disciplinares que produce cualquier

1. Reynoso (2015, p.50) afirma ser “el primero en defender la posibilidad de que una traducción [...] pueda preservar con cierta exactitud los núcleos de significación de conceptos científicos [...] e incluso que el trasplante de nociones apenas comprendidas de una disciplina a otra pueda dar lugar a nuevas vislumbres”. En esto se asemeja bastante a Kusch (2016), quien rechaza el argumento relativista de que ante la imposibilidad de un metalenguaje es imposible hacer conmensurables dos conceptos distintos. Irónicamente, al defender esta postura

movimiento intelectual cuando hay dinámicas de mistificación. Esto parece propiciarse en especial bajo las estructuras académicas convencionales, que sigue excluyendo a las mujeres, los indígenas y los afrodescendientes. Sin embargo, nótese la diferencia entre la posición de Reynoso, quien se precia de no tener nada que ver con el GO, y la de Todd, quien mantiene intercambios con los miembros de esta comunidad científica. Esta distinción no se agota en la diferencia que hay entre una crítica externa y una auto-crítica; tampoco puede explicarse con la sencilla fórmula de que hay un cambio de *gestalt* entre ambos críticos (Kuhn, 1962). De hecho, existe aún otro punto en común: Reynoso se preocupa por la humanidad atacada de los Pirahã y Todd busca combatir la invisibilización de los Inuit. Pero para el primero, la solución es retornar a la antropología tradicional, siguiendo los preceptos metodológicos y teóricos de Lévi-Strauss, Bateson o Graeber. Esto, aunque no sea un retorno a la imagen ingenua del antropólogo como observador imparcial de la cultura, sí implica una alianza de la antropología con la lógica, la lingüística y el materialismo. En cambio, Todd sostiene que el GO se mantiene constreñido bajo el yugo de la Academia convencional, y que deberían darse cambios estructurales para que la alianza entre antropología y ontología pueda hacerle justicia a quienes aún luchan por el reconocimiento que se merecen.

Todo lo anterior evidencia que detrás de la purificación del ‘GO’ no está la idea de la antropología como disciplina autónoma y delimitada, sino el resucitar viejas alianzas; el matrimonio de la ontología con la historia (Harman, 2009) y de la antropología con la epistemología (Reynoso, 2015). Siguiendo el espíritu irreverente de Latour, podría enunciarse que aquella disciplina que esté libre de hibridación que tire la primera piedra. Por supuesto, nadie está exento de intercambios, negociaciones y compromisos. Sin embargo, nótese que ni los metafísicos ni los antropólogos críticos al GO mencionados se dedican a los STS – exceptuando, quizá, a Kusch. Aquí no solo hay una cuestión de filiación a comunidades intelectuales, sino de la *praxis* investigativa misma. Harman, Meillassoux, Graeber, Reynoso y Todd son más bien indiferentes a cómo los científicos producen ciencia – tanto conocimiento como tecnología. Es ese sentido, los STS mantienen cierto terreno propio al ser los únicos que se encargan de resolver dichas cuestiones en la investigación empírica. Para llevar a cabo tales propósitos, han generado una fuerte hibridación entre una reflexión filosófica - ontología – y una metodología antropológica – etnografía. Y si algo hemos aprendido de la antropología de la incommensurabilidad, es que si se desea socavar el compendio de teorías que conforma al GO, no basta con señalar las inconsistencias conceptuales o lógicas. Sólo enfrentando los mismos tipos de problemas prácticos con los que lidian los STS se puede subvertir, desde adentro, esta nueva disciplina ecléctica y provocadora. Finalmente, el recuento de estas críticas muestra que el GO no es distinto a cualquier otro movimiento intelectual, con sus detractores, defensores, dinámicas de crítica y de dogmatismo, limitaciones y preguntas sin resolver. Si el GO como matriz teórica de los STS fue tan capaz de desmitificar la ciencia para los epistemólogos y la sociedad para los sociólogos, también debe ser capaz de desmitificarse a sí misma.

y atacar la antropología perspectivista, Reynoso genera precisamente el efecto contrario: de que cuando se refiere a los trabajos de Descola, Viveiros de Castro y Latour, realmente está hablando de otras ideas y otros pensadores.

Conclusión: distintos mundos y disciplinas posibles

Hace casi un siglo, en su expedición a Brasil en 1935, Lévi-Strauss (1955) escribía en su diario de campo que odiaba viajar y que la antropología requería profesionales jóvenes. Casi sesenta años después, un no muy joven Latour (1995) viajó al Amazonas como etnógrafo de la ciencia para comprender cómo se resolvían los misterios de la edafología. El primero ha sido llamado el Galileo de la antropología, mientras que el segundo ha sido pionero en los actuales STS. Ciertamente la frontera entre una disciplina y otra son difusas, sobre todo cuando la matriz teórica del GO bebe de fuentes diversas y la polisemia de términos se exagera notoriamente. Hace no mucho, cuando la epistemología kuhniiana gozaba de poder apabullante, todo intento de traducción estaba vetado por la inconmensurabilidad conceptual. Con el tiempo se logró salir de la jaula del lenguaje, de la metafísica kantiana y de la epistemología normativa. Una de las premisas del GO es, precisamente, que las traducciones entre agentes (ya sean humanos, no-humanos, objetos o signos) no solo son posibles sino que son las responsables de que el mundo gire. Sin embargo, no todos los intermediarios son buenos mensajeros y a veces, los traductores terminan traicionando el mensaje original. Algunos salen desfavorecidos de las negociaciones, hibridaciones e intercambios, por lo cual prefieren realizar un proceso de purificación. La potencialidad de la metafísica aristotélica se ve traicionada por el pensamiento no-moderno de los STS (Harman, 2009). Los criterios culturales de humanidad pierden vigencia cuando se enfatiza el comercio con los no-humanos, quienes también gozan de igual estatus ontológico y político (Reynoso, 2015). Las personas excluidas se siguen sintiendo excluidas, incluso en este proyecto de la democracia extendida a las cosas (Todd, 2016). La retórica del GO por momentos parece ser totalizante, capaz de subsumir los cabos sueltos y explicar mejor lo que las disciplinas añejas hacían con tanto esfuerzo, pero quienes se sintieron traicionados no tardaron en alzar sus voces. Aún queda pendiente ver si los STS pueden mantener el terreno que han conquistado y si los autores inscritos al GO logran hacer frente a los desafíos que se les imponen.

El GO, aunque se tome las banderas de la multiplicidad y la doctrina de las alianzas entre agentes, no es inmune a que otros saberes disputen su legitimidad y atenten en contra del maridaje entre etnografía y ontología. La insistencia de un único mundo que comparten algunos autores del GO no logra impedir que, como efecto de la especialización de las comunidades científicas, los académicos parezcan estar viviendo en mundos diferentes – un mundo por cada visión incompatible de lo que significa hacer antropología o filosofía (Kuhn, 1983). El GO siempre defendió la noción de una ontología sin fractura y sin jerarquías, siendo la realidad un *continuum* de interacciones en permanente gestión. Pero el acto iconoclasta que supuso defender esta propuesta fue demasiado violento para los que siguen apostando, de un modo u otro, al pensamiento moderno. Denunciar la purificación no elimina el riesgo de que sean purificados por las disciplinas tradicionales, que se resisten a perder terreno, legitimidad y credibilidad. ¿Cuál será el futuro del GO? ¿Se depurará y mantendrá bajo el seguro dominio de los STS? ¿Seguirá combatiendo en varios frentes en simultáneo, optimista del desenlace de los combates? ¿Podrá re-asimilar a sus opositores, negociar con ellos, hacer concesiones e incorporar sugerencias de mejora? La historia de este movimiento intelectual ha sido fascinante y su porvenir parece igual de atractivo, ya sea uno simpatizante o no de sus premisas. Esperemos que, al igual que en las grandes obras artísticas, el final no sea demasiado súbito, burdo o insatisfactorio.

Referencias

- Biagioli, M. (1993). *Galileo, courtier*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bloor, D. (1976). *Knowledge and social imagery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bloor, D. (1999). Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*, 30(1), 81-112.
- Braudel, F. (1958). Histoire et science sociales: La longue durée. *Annales. Histoire, Science Sociales*, 13(4), 725-753.
- Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, H.M. y Yearley, S. (1992). Epistemological chicken. En Pickering, Andrew (ed.), *Science as practice and culture*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 301-327,
- Descola, P. (1996). Construyendo naturalezas, ecología sibólica y práctica social. En P. Descola. y G. Pálsson. (2001). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, pp. 101-123.
- Everett, D. (2005). Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã: Another look at the design features of human language. *Current Anthropology*, 46(4), 621-646.
- Feyerabend, P. (1975) *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. New York: New Left Books.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses*. Paris: Éditions Gallimard.
- Graeber, D. (2005). Fetishism as social creativity. Or, fetishes are gods in the process of construction. *Anthropological Theory*, 5(4), 407-438.
- Graeber, D. (2015). Radical alterity is just another way of saying “reality”. *Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 1-41.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. London: Duke University Press.
- Harman, G. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.
- Harman, G. (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: Re.press.
- Hine, C. (2000). *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
- Holbraad, M. (2009). *Ontology, ethnography, archaeology: an afterword on the ontography of things*. Cambridge Archaeological Journal, 19(3), 431-441.
- Holbraad, M., Wastell, S. y Henare, A. (eds.) (2006). *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.
- Iglesias, M. (2004) La filosofía de I. Hacking: El giro hacia la práctica en la Filosofía de la Ciencia. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* 9(26), 9-28.
- Knorr-Cetina, L. (1999). *Epistemic cultures: how the sciences make knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kuhn, T.S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T.S. (1983). Commensurability, Comparability, Communicability. In: Kuhn, T.S. (2000). *The Road since Structure*. Chicago: The University of Chicago press, pp. 33-57.
- Kusch, M. (1989). *Language as calculus vs. language as universal medium: a study in Husserl, Heidegger, and Gadamer*. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Kusch, M. (2002). Metaphysical déjà vu. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 33(3), 639-647.
- Kusch, M. (2012). Sociology of science: Bloor, Collins, Latour. In: Brown, J.R. (ed.) *Philosophy of Science: The Key Thinkers*. London: Continuum (pp.168-187).
- Kusch, M. (2016). Epistemic relativism, scepticism, pluralism. *Synthese*, 194, 4687-4703.

- Latour, B. (1987). *Science in Action*. Cambridge: The Harvard University Press.
- Latour, B. (1991). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (1992). One More Turn after the Social Turn: Easing Science Studies into the Non-Modern World. En: McMullin, E. (ed.) *The Social Dimensions of Science*. Notre Dame: Notre Dame University Press, pp. 272-292.
- Latour, B. (1995). The ‘Pedofil’ of Boa Vista: A Photo-Philosophical Montage. *Common Knowledge*, 4(1), 145-187.
- Latour, B. (1996). *Aramis, or the love of technology*. Cambridge: The Harvard University Press.
- Latour, B. (1999). For Bloor and Beyond - a Reply to David Bloor’s Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*, 30(1), 113-129.
- Latour, B. (2003). Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquire*, 30(2), 225-248.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social. An introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. (2007). Could we have our materialism back, please? *Isis*, 98, 138-142.
- Latour, B. (2009). Perspectivism: ‘Type’ or ‘bomb’? *Anthropology Today*, 25(2), 1-2.
- Latour, B. (2015) *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climate Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Latour, B. and Weibel, P. (2005). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge: MIT Press.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1979). *Laboratory Life*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1973) *Antropología estructural*, 5ta edición. Buenos Aires: Eudeba (Original publicado en 1958).
- Lévi-Strauss, C. (1997). *Tristes trópicos*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica (Original publicado em 1955).
- Martínez, S. (2016). Nota editorial. Etnografía y estudios de la ciencia y la tecnología: encuentros, inspiraciones y posibilidades conectadas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 26, 8-14.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude*. Paris: Editions du Seuil.
- Mialet, H. (2012). Where would STS be without Latour? What would be missing? *Social Studies of Science*, 42, 456-461.
- Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. London: Duke University Press.
- Pickering, A. (1992). *Science as practice and culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reynoso, C. (1991). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- Sokal, A. y Bricmont, J. (1998). *Fashionable Nonsense*. London: Profile Books.
- Tsing, A. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. New Jersey: Princeton University Press.
- Van Fraassen, B. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Canibales. Líneas de antropología post-estructural*. Buenos Aires: Katz Editorial.
- Viveiros de Castro, E. (2015). Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1), 2-17.
- Wagner, R. (2015). Facts force you to believe in them; perspectives encourage you to believe out of them. In: Viveiros de Castro, E. (2015). *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. HAU Books: Chicago, pp. 295-324.
- Whitehead, A.N. (1978). *Process and Reality*. New York: Free Press.

